

Matthias Haudel

Trinitätstheologische Perspektiven für das Filioque-Problem und für ekklesiologische Annäherungen

Zusammenfassung

In der Abhandlung wird der wesensmäßige Zusammenhang von Trinitäts- und Kirchenverständnis dargelegt, aus dem sich erklärt, dass jeweilige trinitätstheologische Engführungen in der Geschichte von West- und Ostkirche analoge ekklesiologische Einseitigkeiten mit sich brachten. Es wird erörtert, wie die neunizänisch-kappadozische Trinitätslehre, die in der Zusammenarbeit bedeutender Kirchenväter aus Ost und West entstand und deren Ökumenizität sich im Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) niederschlug, eine gemeinsame Basis hermeneutisch-offenbarungstheologischer, trinitätstheologischer und ekklesiologischer Besinnung verkörpert. Im Blick auf das Offenbarungsverständnis bzw. auf die Energienlehre sowie auf das Verhältnis von innertrinitarischen

DER AUTOR



Prof. Dr. theol. Matthias Haudel lehrt Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und der Universität Bielefeld. Er arbeitet auch für die Evangelische Kirche von Westfalen im Bereich Ökumene.

Ursprungs- und Existenzbeziehungen werden von dieser Basis Differenzierungen abgeleitet, die zur Lösung des Filioque-Problems beitragen können und die gemeinsame trinitätstheologische Grundlagen bieten, auf denen sich die in Jahrhunderten gewachsenen ekklesiologischen Differenzen überwinden lassen. Das wird auch anhand aktueller Konzeptionen der großen Konfessionsfamilien aufgezeigt.

Schlagwörter

Trinitätslehre, innertrinitarische Ursprungs- und Existenzbeziehungen, Filioque-Problem, Ekklesiologie, Offenbarungsverständnis, Energienlehre, Ost- und westkirchliche Hermeneutik, Einseitigkeiten im Trinitäts- und Kirchenverständnis, altkirchliche Grundlage, ökumenische Lösungsansätze.

1 Der Zusammenhang von Trinitätslehre, Filioque-Problem und Ekklesiologie

1.1 Grundsätzliche Beobachtungen

Auch nach einem Jahrhundert intensiven ökumenischen Dialogs zwischen Ost- und Westkirchen erweist sich das Filioque-Problem trotz vielfältiger Lösungsvorschläge nach wie vor als ein zentraler Differenzpunkt. Das in der Gotteslehre verankerte Problem, ob der Heilige Geist innertrinitarisch vom Vater oder vom Vater *und Sohn* (Filioque) ausgeht, wird dabei immer wieder mit entsprechenden ekklesiologischen Unterschieden in Verbindung gebracht. Wenn es sich auch diesbezüglich oft um pauschale und undifferenzierte gegenseitige Vorwürfe handelt, lässt sich ein grundsätzlicher Zusammenhang zwischen Trinitätslehre und Kirchenverständnis nicht leugnen, was in Abschnitt 1.3 theologisch begründet wird. Im Rahmen dieses Zusammenhangs kann man beobachten, was Pioniere der ökumenischen Bewegung schon immer vermuteten: unterschiedliche Prioritätensetzungen in der Trinitätslehre spiegeln sich in unterschiedlichen ekklesiologischen Prioritäten wider, was auch für die ekklesiologischen Differenzen innerhalb der Westkirchen zutrifft.¹ So erhält die Lösung des Filioque-Problems nicht nur Relevanz

¹ Dieser Nachweis findet sich bei M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses* (FSÖTh 110, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006). Hier wird der Zusammenhang von Trinitätslehre und Kirchenverständnis anhand der

für die Gotteslehre, sondern auch für die Ekklesiologie. Grundlegende ökumenische Fortschritte verlangen also die gemeinsame Besinnung auf die Gotteslehre bzw. auf die Trinitätslehre.

Als gemeinsame Basis kann der Rückgriff auf die *altkirchlichen Bekenntnisse* mit ihrer Bezeugung des spezifisch christlichen Glaubens an den dreieinigen Gott dienen, da die Ökumenischen Bekenntnisse der Alten Kirche für die verschiedenen kirchlichen Traditionen als gemeinsame Glaubensgrundlage gelten. Das trifft besonders für das Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) zu, in dem die neunizänisch-kappadozische Trinitätslehre als Ergebnis der „ökumenischen“ Zusammenarbeit bedeutender Kirchenväter in Ost und West ihren verbindlichen Niederschlag fand. Die beteiligten Kirchenväter haben die Trinitätslehre auf biblischer Basis gegenüber den verschiedensten philosophischen und theologischen Einseitigkeiten differenziert dargestellt und als Grundlage eines entsprechenden Kirchenverständnisses dargelegt. So haben sie Kriterien präsentiert, an denen sich die spätere kirchengeschichtliche Entwicklung trinitätstheologischer und ekklesiologischer Einseitigkeiten ablesen lässt. Deshalb lassen sich von der neunizänischen Theologie hermeneutische und trinitätstheologische Differenzierungen zur Überwindung dieser bis heute wirksamen Einseitigkeiten ableiten, was in der Kürze des vorliegenden Textes nur ansatzweise geschehen kann.² In diesem Kontext eröffnet sich auch der Lösungsansatz für das Filioque-Problem.

1.2 Die theologischen Herausforderungen hinsichtlich des Filioque-Problems

In den Dialogen zwischen Ost- und Westkirchen über das Filioque-Problem treten besonders zwei theologische Herausforderungen hervor. Einerseits stellt sich das *hermeneutische Problem* des angemessenen *Verhältnisses von ökonomischer und immanenter Trinität*, also die Frage, wie das innertrinitarische Wesen Gottes aus seinem heilsgeschichtlichen Handeln zu erkennen ist. In diesem Zusammenhang stellt sich zugleich die Frage nach dem *Verständnis der Energienlehre*. Denn hinsichtlich der

Kirchengeschichte und aktueller Entwürfe (u.a. I. D. Zizioulas) im Blick auf alle großen Konfessionen nachgewiesen. Es tritt hervor, inwiefern Unterschiede im Trinitätsverständnis für Unterschiede im Kirchenverständnis verantwortlich sind. Auf der Basis der gemeinsamen altkirchlichen Grundlage werden Lösungsansätze für ein ökumenisches Verständnis von Offenbarung, Trinität und Kirche aufgezeigt, bevor die Implikationen dieser Ansätze für Fragen der Kircheneinheit, Mission, Weltverantwortung und des interreligiösen Dialogs hervortreten.

² Zur detaillierten Analyse und Darstellung siehe M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*.

Auseinandersetzung, inwieweit der dreieinige Gott in seinen Energien bzw. Wirkkräften (Licht, Güte etc.) oder hypostatisch in den trinitarischen Personen gegenwärtig ist, bestehen sowohl zwischen Ost- und Westkirchen als auch innerhalb der Ostkirchen Divergenzen. Andererseits stellt sich in den Dialogen das *trinitätstheologische Problem*, welches Verhältnis diejenigen innertrinitarischen Beziehungen, die den Ursprung der trinitarischen Personen betreffen, zu denjenigen Beziehungen haben, welche die anderen gegenseitigen Relationen innertrinitarischer Existenz betreffen. Sowohl der multilaterale Dialog der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung“ über das Filioque-Problem (Schloss Klingenthal/Elsaß 1978/79) als auch bilaterale Dialoge wie der altkatholisch-orthodoxe Dialog kamen zu dem Ergebnis, dass aus den Unterschieden im Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität (Verhältnis von energetischer und hypostatischer heilsgeschichtlicher Gegenwart des dreieinigen Gottes) unterschiedliche Zuordnungen der trinitarischen *Ursprungsbeziehungen* zu den *anderen ewigen innertrinitarischen Seinsbeziehungen* resultieren.³ So kommt der orthodoxe Theologe Athanasios Vletsis zu Recht zu dem Ergebnis, dass angemessene Differenzierungen der innertrinitarischen Beziehungen „eine Brücke zur Verständigung mit dem ostkirchlichen Denken schlagen“⁴ können.

Vor dem Hintergrund dieser Herausforderungen wird in der vorliegenden Abhandlung dargestellt, wie sich die genannten hermeneutischen und trinitätstheologischen Probleme durch die von der neunizänisch-kappadozischen Theologie abzuleitenden Differenzierungen überwinden lassen. Zunächst wird jedoch noch kurz der wesensmäßige Zusammenhang von Trinitätslehre und Ekklesiologie erörtert.

1.3 Der Zusammenhang von Trinitätslehre und Ekklesiologie und seine Implikationen

In der wesensmäßigen Verbindung von trinitarischer und kirchlicher Gemeinschaft liegt der Zusammenhang von trinitarischen und ekklesiologischen Prioritäten begründet. Darauf verweist schon die Verankerung der Kirche im dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses, in

³ Vgl. zu dem genannten multilateralen Dialog L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich) (ÖR.B 39, Frankfurt a.M.: Lembeck, 1981), wo auch auf die genannten bilateralen Dialogergebnisse hingewiesen wird. – Zu den Ergebnissen maßgeblicher Dialoge über das Filioque-Problem siehe ferner M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 546-557.

⁴ A. Vletsis, Die immanente Trinität ist die „doxologische Trinität“. Die Entsprechung von „Theologia“ und „Oikonomia“ als Voraussetzung einer Annäherung der Trinitätsmodelle von Ost und West, in: US 64 (2009), S. 23 (Zitat in Anm. 47), (8-28).

dem die Erlösung durch Jesus Christus und ihre Vergegenwärtigung durch den Heiligen Geist im Kontext des Schöpfungswerkes des Vaters ineinander übergehen und so die Grundlage der Gemeinschaft der Glaubenden bilden. Wesen und Gestalt der Kirche stehen von daher in unauflöslicher Verbindung mit dem Verhältnis von Vater, Sohn und Heiligem Geist.⁵ Die altkirchlichen Bekenntnisse lassen noch deutlich die *biblischen* Grundlagen erkennen, wonach die ekklesiologische Einheit in Vielfalt in der trinitarischen Einheit in Vielfalt verankert ist: „Es sind verschiedene Gaben; aber es ist *ein* Geist. Und es sind verschiedene Ämter; aber es ist *ein* Herr. Und es sind verschiedene Kräfte; aber es ist *ein* Gott, der da wirkt alles in allen.“ (1Kor 12,4-6) Die paulinische Tradition leitet das Wesen kirchlicher Gemeinschaft durchgehend aus der „Wirkeinheit“ von Vater, Sohn und Heiligem Geist ab (vgl. z.B. Eph 4,4-6). Im Blick auf die johanneische Tradition kann Walter Kaspers Feststellung, das Abschiedsgebet Jesu enthalte in nuce die gesamte Trinitätslehre⁶, auf das Verhältnis von trinitarischem Gottes- und Kirchenverständnis ausgeweitet werden: „Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, damit sie eins seien, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen eins seien“ (Joh 17,21-23). Der Kontext der Bibelstelle macht transparent, dass sich diese analoge innertrinitarische und kirchliche Einheit durch das Wirken des Heiligen Geistes vollzieht – sowohl innerhalb der trinitarischen Gemeinschaft als auch innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden. Deshalb führt die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (Mt 28,18-20) als christliche Initiation die Glaubenden in die vertikale Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott und die von ihm geprägte horizontale Gemeinschaft aller Glaubenden ein⁷, so dass die

⁵ Vgl. E. Lessing, Die Bedeutung der Heilsgeschichte in der ökumenischen Diskussion, in: *EvTh* 44 (1984), S. 238, (227-240). – Lange galt die trinitarische Verankerung der Kirche als selbstverständlich, weil es bis ins 15. Jahrhundert kein eigenes Lehrstück über die Kirche gab. Das entstand erst während der Auseinandersetzung zwischen Konziliarismus und Papsttum und trug seitdem dazu bei, „daß der umfassende Aspekt der Heilsökonomie Gottes unter anderen Überschriften verhandelt wurde“, wodurch die trinitarisch verankerten Strukturen der Kirche in den Hintergrund traten. Zitat: T. Schneider, Das Bekenntnis zum Heiligen Geist als Rede von der Kirche. Zum theologischen Ort der Kirche im Glaubensbekenntnis, in: *US* 36 (1981), S. 211, (210-225).

⁶ Vgl. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1, Mainz: Grünewald, 1982), S. 369.

⁷ Zum biblischen Befund insgesamt vgl. M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 87-98, wo eine ausführliche Darstellung erfolgt. – Zur Bedeutung der Taufe vgl. ders.: Die Taufe als ökumenischer Hoffnungsträger. Ein wachsender Konsens: seine Grundlagen und Perspektiven, in: *ÖR* 59 (2010), S. 37ff., (37-59).

Kirche von der Trinität als von einer sie selbst bestimmenden Wirklichkeit reden muss.⁸

Der Zusammenhang von Trinität und kirchlicher Gemeinschaft ergibt sich ferner aus der heilsgeschichtlichen Einwohnung Gottes in der Welt, die als Ort dieser Einwohnung und als Gottes Schöpfung mit den *vestigia trinitatis* kreatürliche Entsprechungen zum trinitarischen Geheimnis Gottes aufweist. Aufgrund des „Wie“ („...du, Vater, in mir bist ...“) aus Joh 17,21-23 bleibt jedoch zu bedenken, dass lediglich eine Analogie zwischen trinitarischen und ekklesiologischen Strukturen besteht. Das spiegelt sich schon in dem Versuch der Kirchenväter wider, *analoge* weltliche Entsprechungen zum trinitarischen Wesen Gottes zu finden. Dabei bezogen sich westliche Kirchenväter wie Augustin mit der psychologischen Analogie auf die geistige Selbstentfaltung des Menschen, die sich etwa im Zusammenspiel von Gedächtnis, Einsicht und Wille vollzieht. Sie hoben so die inner- bzw. *intrapersonale* Dimension Gottes (seine Einheit) hervor. Östliche Kirchenväter wiederum hoben mit der sozialen Analogie (Gemeinschaft der Familie) die zwischen- bzw. *interpersonale* Dimension hervor (die göttliche Dreiheit). Doch da im paradoxalen Geheimnis des dreieinigen Lebens Gottes beide Dimensionen gleichzeitig und identisch sind, die *interpersonale* Beziehung zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist und die *intrapersonale* Einheit des einen Gottes, besteht in Gott eine Gleichzeitigkeit von Existenzstrukturen, wie sie in der Welt nicht zu finden ist. Der Mensch bedarf in seiner *intrapersonalen* Individualität der Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen, um in *interpersonaler* Gemeinschaft leben zu können. Er *ist* nicht wie Gott in sich selbst die Gleichzeitigkeit beider Aspekte, sondern *hat* Anteil daran.⁹ Deshalb bestand bereits für die Kirchenväter die Versuchung, das trinitarische Wesen Gottes einseitig auf eine der beiden Dimensionen zu konzentrieren.

Die aus der biblisch-heilsgeschichtlichen Orientierung von Kirchenvätern aus Ost und West entstandene neunizänisch-kappadozische Trinitätslehre, die sich im Ökumenischen Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) niederschlug, hielt am biblischen Paradoxon der Gleichzeitigkeit von *intra- und interpersonalen* Dimension Gottes fest, während im Verlauf der weiteren Kirchengeschichte in Ost und West einseitige Reduktionen der trinitarischen Wesensstruktur hervortraten. Auf diese Weise wurde die Identifizierung göttlicher Strukturen mit ekklesiologischen *intra- oder interpersonalen* Strukturen und damit die ekklesiologische Verein-

⁸ Siehe dazu auch M. Volf, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie* (Mainz/Neukirchen-Vluyn: Grünewald/Neukirchener, 1996), S. 186.

⁹ Vgl. M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 104ff., 565ff.

nahme Gottes möglich, die maßgeblich zu den bis heute wirksamen ökumenischen Grunddifferenzen beitrug.¹⁰ Es soll nun dargelegt werden, wie sich auf der Basis der neunizänisch-kappadozischen Trinitätslehre Lösungen für das Filioque-Problem und für die Überwindung der entstandenen ekklesiologischen Divergenzen ergeben.

2 Trinitätstheologische Grundlagen für die Lösung des Filioque-Problems

2.1 Offenbarungstheologisch-hermeneutische Perspektiven

Indem sich die bedeutenden Kirchenväter in Ost und West konsequent am biblischen Zeugnis der heilsgeschichtlichen Selbsterschließung des dreieinigen Gottes orientierten, konnten sie philosophisch und weltanschaulich geprägten Versuchungen widerstehen, die paradoxale Gleichzeitigkeit von intra- und interpersonalen Dimensionen Gottes einseitig zu reduzieren. Den drei großen Kappadoziern – Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa – gelang die Zusammenführung der biblisch-heilsgeschichtlich orientierten Ansätze aus Ost und West in der neunizänischen Trinitätslehre nicht zuletzt durch ihr *Offenbarungsverständnis* und die entsprechende *Energienlehre*. Sie beriefen sich konsequent auf das biblische Zeugnis, um das Verhältnis zwischen der heilsgeschichtlich bzw. heilsökonomisch erkennbaren Trinität (*ökonomische Trinität*) und der dem Wesen Gottes *immanenten Trinität* bestimmen zu können. Denn das biblische Zeugnis lässt erkennen, wie sich Gott in seinem trinitarischen Wesen den Menschen in der Heilsgeschichte zuwendet und welche Aspekte dabei der innertrinitarischen Gemeinschaft gelten und welche sich speziell auf die Heilshandlungen in der Welt beziehen (Phil 2,6-8; Joh 1,1-5; Joh 14-17 u.ö.).

Im Blick auf das *Offenbarungsverständnis* löst Gregor von Nazianz die Alternative von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung auf, indem er die rational ableitbare *kataphatische* Erkenntnis mit der übernatürlich-*apophatischen* Dimension des göttlichen Geheimnisses vermittelt, und zwar in der Erfahrung existentieller Erkenntnis, die nur aus der Gemeinschaft mit Gott entspringen kann. So kommt es zur Verbindung von westlich-rationaler und östlich-apophatischer Hermeneutik (Gregor von

¹⁰ Zur Einführung der Terminologie „intra- und interpersonal“ als grundsätzliches Begriffspaar durch den Verfasser vgl. ebd., S. 105f. – Zur detaillierten Analyse altkirchlicher Hermeneutik und Trinitätslehre und der späteren divergierenden Entwicklungen sowie zu den vom Verfasser von der neunizänisch-kappadozischen Basis abgeleiteten ökumenischen Differenzierungen, die als Grundlage der Überwindung aktueller offenbarungstheologischer, trinitätstheologischer und ekklesiologischer Einseitigkeiten dienen können, vgl. ebd., S. 82ff., 241ff., 336ff., 453ff.

Nazianz, Oratio 28ff.). In Anlehnung an die paulinische Theologie (Röm 1-2) gibt es in der Welt natürlich-kataphatische Hinweise auf Gottes Existenz, die aber aufgrund menschlicher Transzendenz und möglicher selbstvergöttlichender Verkehrung der natürlichen Hinweise ambivalent sind und deshalb auf die apophatische Dimension angewiesen bleiben. Diese verweist wiederum nicht auf die Unerkennbarkeit Gottes, sondern auf dessen personales Geheimnis, das sich in der Heilsgeschichte (und damit im Rückgriff auf die kataphatische Dimension) selbst erschließt. Von daher stehen natürliche Anknüpfungspunkte der Gotteserkenntnis und die personal-heilsgeschichtliche Offenbarung in einem dynamischen Verhältnis, insofern als die *Selbsterschließung* Gottes in der heilsgeschichtlichen bzw. kataphatischen Wirklichkeit an eine natürliche *Ahnung* von Gott anknüpft, die der selbsterschließenden *Offenbarung* des apophatischen bzw. unbeschreiblichen Gottes bedarf, welche sich wiederum der natürlichen Bedingungen der Schöpfung bedient. Ein *rationales Rückschlussverfahren*, das sich damals im Neoarrianismus zeigte und später zu einer westkirchlichen Tendenz wurde, verbietet sich also ebenso wie ein *apophatischer Dualismus* von energetischer Unerkennbarkeit des Wesens Gottes in der Heilsgeschichte und übernatürlicher Trinitätsoffenbarung, was später tendenziell in Teilen der ostkirchlichen Tradition aufkam.¹¹

Ihrem Offenbarungsverständnis entsprechend haben die Kappadozier bei ihrer *Energienlehre* den Zusammenhang von apophatischer und kataphatischer Dimension bewahrt, indem sie in der apophatischen Anwesenheit der göttlichen Energien auch die hypostatisch-personale Anwesenheit der trinitarischen Personen erkannten. Mit dem Hinweis auf die ungeschaffenen göttlichen Energien wahrten sie einerseits das Mysterium des hypostatischen Wesens Gottes und seines freien apophatischen Gegenübers als Schutz vor einem natürlich-theologischen Rückschlussverfahren (spätere westkirchliche Tendenz). Andererseits hielten sie gegenüber dem Dualismus von energetischer Unerkennbarkeit

¹¹ Vgl. insgesamt ebd., S. 127ff.; 454ff., wo der Verfasser auf der kappadozischen Basis auch eine terminologische offenbarungstheologische Differenzierung vollzieht („Ahnung – Offenbarung“), die bisherige Probleme im Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Theologie zu überwinden vermag. Außerdem werden die genannten theologiegeschichtlichen Entwicklungen dargelegt (S. 154ff.). – Zur hermeneutischen Bedeutung einer angemessenen Zuordnung von Schrift, Tradition und Kirche vgl. M. Haudel, *Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“* (KiKonf 34, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995). Dort wird u.a. nachgewiesen, dass „Glauben und Kirchenverfassung“ unter protestantischer, anglikanischer, orthodoxer und römisch-katholischer Beteiligung einen ökumenischen Durchbruch bei der Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche erzielt hat, der das dynamische gegenseitige Verhältnis dieser Dimensionen beinhaltet.

des Wesens Gottes in der Heilsgeschichte und übernatürlicher Trinitätsoffenbarung (spätere ostkirchliche Tendenz) am Zusammenhang zwischen den Beziehungen in der Trinität und ihren energetischen Erscheinungen fest, da sich die trinitarischen Personen in ihren Handlungen und Wirkungen entsprechen. Auf dieser Grundlage vollzog Gregor von Nazianz die Identifizierung des Hypostasen- und Prosoponbegriffs, um letzteren vor modalistischer Inanspruchnahme zu schützen und zu zeigen, dass Gott in den heilsgeschichtlichen Offenbarungsweisen selbst bzw. hypostatisch und damit seinem Wesen entsprechend erscheint – in der Entsprechung zwischen den subsistierenden innertrinitarischen Beziehungen und ihren energetischen Erscheinungen (Gregor von Nazianz: Oratio 39,11).¹²

Dadurch bringen die Kappadozier die revelatorische und soteriologische Bedeutung der trinitarischen Selbsterschließung zur Geltung, die bereits Athanasius betonte. Denn wenn der Sohn und der Heilige Geist nicht hypostatisch bzw. personal anwesend sind, dann ist weder wahre Gotteserkenntnis noch die Heilszueignung durch Gott garantiert.¹³ Gleichzeitig verbindet der schriftgemäße Ansatz der Kappadozier sowohl das ostkirchliche Interesse an der apophatischen Ehrfurcht vor dem Geheimnis bzw. der Transzendenz Gottes als auch das westkirchliche Interesse an seiner heilsökonomisch erschlossenen Erkennbarkeit.

Von diesem kappadozischen Ansatz leitet der Verfasser die Unterscheidung zwischen „ökonomischer und spekulativer Energienlehre“¹⁴ ab, insofern als die kappadozische Energienlehre Rückschlüsse auf die „ökonomische“ bzw. heilsgeschichtlich erkennbare Trinität zulässt. Diese „ökonomische Energienlehre“ ist zu unterscheiden von einer „spekulativen Energienlehre“, wie sie bei einigen Traditionssträngen der späteren photinianisch-palaminischen Energienlehre auftaucht. Hier wird in Gegenreaktion auf eine später im Westen entstandene einseitige Filioque-

¹² Vgl. Gregors 5. Theologischen Diskurs (9, 1-7) und J.-M. Garrigues, Katholischer Standpunkt zur gegenwärtigen Situation des Filioque-Problems, in: L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich) (ÖR.B 39, Frankfurt a.M.: Lembeck, 1981), S. 132, (121-133): „[...] weit davon entfernt, diese beiden Begriffe in einen Gegensatz zu bringen, wie es die mittelalterlichen Theologen tun wollten, wenn sie von *subsistierenden* Beziehungen und *energetischer* Erscheinung sprachen, betrachtet Gregor sie als eindeutige Entsprechungen“.

¹³ Vgl. A. M. Ritter, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: HDThG 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), S. 182f., (99-283); vgl. ferner H. Aldenhoven, Die Unterscheidung zwischen einer erkennbar-zugänglichen und einer unerkennbar-unzugänglichen Seite in Gott und die Trinitätslehre. Zur Auseinandersetzung westlicher Theologie mit der ostkirchlichen Lehre von den ungeschaffenen Energien Gottes, in: IKZ 72 (1982), S. 214ff., (214-232).

¹⁴ Vgl. M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 128f., 166f., 508-522.

Tradition die Möglichkeit des Rückschlusses von den Energien auf das hypostatische Wesen der trinitarischen Personen weitgehend bestritten, wodurch letztlich spekulative Rückschlüsse entstehen.¹⁵ Deshalb kann die eingeführte Differenzierung die Ostkirchen an die kappadozische Energienlehre erinnern, die noch Rückschlüsse von den Energien auf die heilsökonomische Selbsterschließung des trinitarischen Gottes zulässt, während sie den Westkirchen erneut Zugang zur Energienlehre und der apophatischen Dimension Gottes zu eröffnen vermag. Denn die ökonomische Energienlehre wird hinsichtlich der Offenbarung sowohl der apophatischen Dimension Gottes (Geheimnis) als auch seiner kataphatisch-rationalen Erkennbarkeit gerecht – und damit der kappadozischen Energienlehre.

Unter Berücksichtigung dieser hermeneutischen Grundlagen könnten ost- und westkirchliche Theologie sowohl die heilsökonomisch erkennbaren trinitarischen Hypostasen als auch die apophatische Tiefe ihrer vielschichtigen – biblisch bezeugten – Relationen wahrnehmen. So wird in Entsprechung zur kappadozischen Trinitätslehre die Unterscheidung zwischen den innertrinitarischen Ursprungsbeziehungen und weiteren ewigen Beziehungen auf der Ebene der trinitarischen Existenz möglich. Erst auf der Basis dieser Unterscheidung wird die Lösung des Filioque-Problems möglich.

2.2 Trinitätstheologische Perspektiven

Weil die Kappadozier durch ihre (ökonomische) Energienlehre sowohl die heilsökonomisch erkennbaren trinitarischen Hypostasen als auch die apophatische Tiefe ihrer vielschichtigen biblisch bezeugten Relationen erkannten, konnten sie zwischen den innertrinitarischen *Ursprungsbeziehungen* und weiteren ewigen Beziehungen auf der Ebene der trinitarischen Existenz (ewige *Seinsbeziehungen*) unterscheiden. Bei den Beziehungen auf der Ebene gegenseitiger ewiger Existenz handelt es sich zum Beispiel um das Ruhen des Geistes im Sohn oder um sein Hervorleuchten aus dem Sohn. Diese energetischen Erscheinungen werden nach Gregor von Nazianz als personale Manifestationen und somit als ewige *hypostatische* innertrinitarische Lebensbeziehungen von den Ursprungsbeziehungen unterschieden, was ihn zu einer differenzierten innertrinitarischen Verhältnisbestimmung führt, die nicht nur die *Ursprungsbeziehungen* beachtet, sondern auch andere *ewige hypostatische*

¹⁵ Die *einseitige Weiterentwicklung* west- und ostkirchlicher Hermeneutik wird detailliert erörtert ebd., S. 164ff., und in der vorliegenden Abhandlung kurz dargestellt in *Abschnitt 2.2*.

Lebensbeziehungen. So kann Gregor den Unterschied zwischen Sohn und Heiligem Geist in deren Verhältnis zum Vater zeigen und das hypostatische Verhältnis zwischen Sohn und Geist darlegen. Denn in der Vielfalt der biblisch bezeugten Relationen ist neben der Ursprungsbeziehung, die den Hervorgang (ἐκπόρευσις) des Geistes *aus* dem Vater beinhaltet (Joh 15,26), in der ewigen konsubstantiellen Perichorese das Ausgehen (προιέναι) des Geistes *von* Vater und Sohn auf der Ebene der ewigen Lebensbeziehungen erkennbar, weil der Geist dem Sohn zu eigen ist (Gal 4,6; Röm 8,9; Joh 16,14).¹⁶ Das wird daran deutlich, dass der Geist aus dem *Vater des eingeborenen Sohnes* hervorgeht, der sich als Vater des Sohnes offenbart, indem er den Geist durch (διὰ) den Sohn (und wegen des Sohnes) hervorgehen lässt, so dass der Geist auch als Geist des Sohnes offenbar wird.

Deshalb können Basilius und Gregor von Nyssa betonen, dass der Geist *durch* den Sohn *aus* dem Vater hervorgeht. Denn wie der Geist heilsökonomisch vom Vater *durch* den Sohn gesandt wird, in dem der Geist ruht und von dem er deshalb auch ausstrahlen kann, geht der Geist innertrinitarisch aus dem Vater *des Sohnes* und somit durch (διὰ) den Sohn hervor. Umgekehrt wird die Zeugung des Sohnes durch die Hauchung des Geistes begleitet. So sind die in der ewigen relationalen Existenz bestehenden gegenseitigen Beziehungen von Sohn und Geist, die in der gegenseitigen Begleitung von Zeugung und Hauchung gründen, mit den Ursprungsbeziehungen verbunden, was das neunizänische διὰ zum Ausdruck bringt. Denn es zeigt die Differenz und den Zusammenhang zwischen der Beziehung des Geistes zum Vater als Ursprung (Prinzip) und der damit verbundenen Beziehung zum Sohn auf der Existenzebene. Deshalb können die Kappadozier auf einen hypostatisch relevanten Hervorgang des Geistes aus dem Vater *durch* (διὰ) den Sohn schließen. Es ist „der Scharfsinn des Gregor von Nyssa, der sich weigert, jeden Gedanken an eine Kausalität der Vermittlung des Sohnes beim Ausgehen [gemeint: Hervorgang] des Geistes völlig auszuschließen“¹⁷. Kausalität ist hier nach Gregors eigenem Verständnis nicht im Sinne von Prinzipialität gemeint: „Wie der Sohn mit dem Vater verbunden ist und von Ihm [sic] sein Wesen empfängt, ohne in seiner Existenz später zu sein als er, so empfängt der Heilige Geist sich seinerseits vom Sohn, der vor der Hypostase des Geistes betrachtet wird einzig und allein hinsichtlich der Kausalität, ohne daß es

¹⁶ Zu den vielfältigen biblisch belegten Relationen siehe M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 90-93, 526-530.

¹⁷ J.-M. Garrigues, *Katholischer Standpunkt*, S. 127, der terminologisch nicht einheitlich zwischen Ausgang und Hervorgang des Geistes differenziert.

für Zeitintervalle in diesem ewigen Leben Raum gäbe.“¹⁸ Das von der kappadozisch-neunizänischen Theologie geprägte *Lehrdekret* des Konzils von *Nizäa-Konstantinopel* (381) zeigt, dass dieses Verständnis auch hinter den Aussagen zum Hervorgang des Geistes im Bekenntnis des Konzils steht. Denn auf dem Konzil wurde bei der Formulierung des Hervorgangs des Geistes aus dem Vater $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ durch $\acute{\epsilon}\kappa$ ersetzt, damit hervortritt, dass hier allein der Ursprung angesprochen ist und nicht die anderen Beziehungen innertrinitarischer Existenz gemeint sind.¹⁹

Auf dieser gemeinsamen Grundlage sah man damals durchaus die Vereinbarkeit des im Westen schon gebrauchten *Filioque* (Ausgang des Geistes aus Vater *und* Sohn) mit der Aussage des Bekenntnisses von 381, der Geist gehe aus dem Vater hervor. Das *Filioque* galt nämlich zunächst als Antwort auf neoarianische Strömungen im westgotischen Spanien und in Nordafrika, denen gegenüber man den unbestreitbaren Zusammenhang zwischen Sohn und Heiligem Geist betonen musste, um die Gottheit Jesu zu unterstreichen. So begleitete das voraugustinische *Filioque* die weitere theologische Entwicklung im Abendland. Hier waren neben dem erst allmählich rezipierten Bekenntnis von 381 andere Bekenntnisse (Apostolikum, Quicumque etc.) gebräuchlich, weshalb das *Filioque* über lokale Bekenntnisse in das Bekenntnis von 381 gelangte und sich dabei nicht gegen den Osten richtete, der es zunächst auch nicht als polarisierend empfand. Auch Augustin rezipierte die Grundstruktur der neunizänischen Trinitätslehre, so dass für ihn der Heilige Geist hinsichtlich des Ursprungs (principaliter) vom Vater ausgeht und hinsichtlich der Gemeinschaft (communiter) von Vater und Sohn (De trin. XV,26,47). Seine Rede vom Ausgang des Geistes von Vater *und* Sohn (ab utroque) oder ähnlich charakterisierte *Filioque*-Verständnisse anderer westlicher Theologen erregten deshalb im Osten keinen Anstoß, weil auch ostkirchliche Väter in Bezug auf die wesensgleiche Gemeinschaft vom Ausgang des Geistes von

¹⁸ PG 45,464. – Zum gesamten Abschnitt vgl. auch J.-M. Garrigues, Katholischer Standpunkt, S. 127ff. Vgl. ferner: Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes. Eine Klarstellung in Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, in: US 50 (1995), S. 317f., (316-324); H. Aldenhoven, Der Zusammenhang der Frage des Ausgangs des Heiligen Geistes mit dem Leben der Kirche, in: L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich) (ÖR.B 39, Frankfurt a.M.: Lembeck, 1981), S. 134ff., (134-143).

¹⁹ Eine ausführliche Analyse hierzu findet sich bei W.-D. Hauschild, Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung, in: K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381)*. A. Ganoczy [u.a.] (DiKi 1) (Freiburg i.Br./Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), S. 35, (13-48).

Vater *und* Sohn sprechen konnten. Umgekehrt betonten westliche Kirchenväter den Ausgang des Geistes *durch* (διὰ, per) den Sohn und nahmen hinsichtlich des Ursprungs die Monarchie des Vaters wahr, während viele ostkirchliche Väter aufgrund des Unterschieds von Ursprungs- und Existenzbeziehungen ernst nahmen, dass der Geist sich zugleich vom Sohn empfängt (Gregor von Nyssa). Deshalb finden sich in *Ost und West* Formulierungen, die zum Ausdruck bringen, dass der Heilige Geist hinsichtlich seines Ursprungs aus dem Vater *durch* (διὰ, per) den Sohn hervorgeht (Tertullian, Hilarius, Athanasius, Kappadozier) und hinsichtlich seiner wesensgleichen Gemeinschaft mit den anderen Personen von Vater *und* Sohn (πᾶρ ἀμφοτέρων, a Patre et Filio/Filioque) ausgeht (Tertullian, Ambrosius, Athanasius, Basilius).²⁰ Doch nach 381 kam es sowohl im Westen als auch im Osten zusehends zu mentalitäts- und kirchenpolitisch bedingten Engführungen.

So vernachlässigten *westkirchliche Theologen* in ihrer rational-deduktiven abendländischen Mentalität²¹ mehr und mehr die apophatische Tiefe der trinitarischen Relationen, weshalb es zu einer rationalen Nivellierung aller heilsgeschichtlich erkennbaren Beziehungsverhältnisse kam. Dadurch erschienen auch die ewigen Existenzbeziehungen des Sohnes und des Geistes zunehmend als Ursprungsbeziehungen. Verstärkt wurde diese Tendenz durch das terminologische Problem, dass die Lateiner den *Hervorgang* des Geistes aus dem Vater (Ursprungsebene: ἐκπόρευσις) und seinen *Ausgang* aus dem Sohn (Existenzebene: προίεναι) nivellierend mit dem gleichen Wort „processio“ übersetzten. Gleichzeitig benutzte man diesen lateinischen Begriff synonym für den *Hervorgang des Geistes* aus dem Vater (Joh 15,26: ἐκπορεύεται) und für die *Zeugung des Sohnes* (Joh 16,27: ἐξήλθον). So wurden nicht nur die beiden Ebenen des Ausgangs des Geistes aus Vater und Sohn unkenntlich, sondern auch die Spezifika der jeweiligen Ursprungsbeziehungen von Sohn und Geist zum Vater. Deshalb wollte man diese Spezifika durch differierende Ursprungsrelationen zum Ausdruck bringen (Ausgang des Sohnes vom Vater, Ausgang des Geistes

²⁰ Vgl. insgesamt M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 139ff.; 540ff. – Vgl. auch W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, S. 269: „Es handelt sich also um komplementäre Theologien“. – P. Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (AKG 82, Berlin/New York-N.Y.: De Gruyter, 2002), S. 56ff., hebt hervor, dass sich Augustin zwar intentional den Grundanliegen des griechischen Neunizänismus angenähert habe, aber auf der Grundlage der altnizänischen Vorstellung der Homousie. Weil in deren Kontext auch das Filioque zu verstehen sei, zeige die westliche Entwicklung von vornherein eine etwas andere Prägung. – Diese Prägung wurzelt allerdings auch in den mentalitätsbedingten und terminologischen Unterschieden zwischen Ost und West, die im Folgenden angedeutet werden.

²¹ Zu den unterschiedlichen Mentalitäten im Morgen- und Abendland vgl. M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 67-75.

von Vater und Sohn).²² So erschien aber auch der Ausgang des Geistes von Vater und Sohn auf der Existenzebene (Ausstrahlen aus dem Sohn) als Ursprungsbeziehung, woraus ein *exklusiveres Filioque-Verständnis* resultierte, das sich nur an der Ursprungsebene orientierte und damit dem altkirchlichen „διὰ“ nicht mehr entsprach. Weil der Geist so kaum noch als eigenständige trinitarische Person bzw. als *Geber* oder Gegenüber der Kirche erschien, sondern als Produkt von Vater und Sohn bzw. als *Gabe*, konnte die jeweilige pneumatologische Vergegenwärtigung Christi zugunsten der christologisch-korporativen Identifizierung eigener kirchlicher Strukturen mit göttlichen Strukturen zurücktreten (Gefahr in der mittelalterlichen römisch-katholischen Kirche). Gleichzeitig konnte aus der Reduktion des Geistes auf eine Gabe die Konzentration auf die Gnadenlehre entstehen, was die Funktion des Geistes zuweilen auf die individuell erfolgende Gnadenzueignung verengte (Gefahr in Teilen des Protestantismus).²³

In Auseinandersetzung mit rationalen neoarianischen Tendenzen im Osten und als Gegenreaktion auf die gezeigte Entwicklung im Westen fanden *ostkirchliche Theologen* zur entgegengesetzten Abkehr vom altkirchlichen „διὰ“. Während Johannes von Damaskus im 8. Jahrhundert bei seiner Zurückweisung des exklusiveren Filioque-Verständnisses (Expos. fid. orth. I,8,12) noch am *ewigen* Hervorgang des Geistes aus dem Vater *durch* (διὰ) den Sohn festhielt²⁴, entfernte sich der Patriarch *Photius* (Konstantinopel) im 9. Jahrhundert in seiner kirchenpolitischen Auseinandersetzung mit Papst Nikolaus I. gegenüber dem Westen in entgegengesetzter Richtung vom altkirchlichen διὰ, indem er dieses auf die geschichtliche Sendung des Geistes beschränkte und den ewigen Ausgang des Geistes aus dem Vater *allein* postulierte (ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς).²⁵ Weil Photius die heilsökonomische Erkennbarkeit trinitarischer Relationalität bestritt (spekulative Energienlehre), erhielten die Existenzbeziehungen nur noch energetische Qualität, die laut Photius aber keinen Rückschluss auf das Wesen der Personen zulässt. Entsprechend wurde die Trinität auf die Ursprungsbeziehungen reduziert. Dadurch kam die Anbindung des

²² Vgl. L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi*, S. 93, 149f. Vgl. ferner: Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes, S. 316-324.

²³ Vgl. insgesamt M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 154ff. – Die *ekklesiologischen Konsequenzen* werden noch in *Abschnitt 3.2* erörtert.

²⁴ „Ich sage, daß Gott immer Vater ist, da er immer sein Wort hat, das von ihm selbst ausgeht, und durch sein Wort seinen Geist hat, der von ihm ausgeht“ (PG 94,1512 B).

²⁵ Vgl. M. A. Orphanos, *Der Ausgang des Heiligen Geistes bei einigen späteren griechischen Kirchenvätern*, in: L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse*. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal (Frankreich) (ÖR.B 39, Frankfurt a.M.: Lembeck, 1981), S. 43ff., (43-64).

Geistes an den Sohn zunehmend aus dem Blick, so dass Photius unter Ausblendung des altkirchlichen „διὰ“ vom Hervorgang des Geistes aus dem Vater *allein* (μόνου) sprechen konnte. Im Gegenzug zu westlichen Tendenzen der Verdrängung des altkirchlichen διὰ durch eine exklusivere Orientierung des Filioque an der Ursprungsebene, die den Sohn als zweiten Ursprung des Geistes erscheinen lassen konnte, entstand in Traditionen des Ostens also die Bestreitung des *hypostatisch* verstandenen altkirchlichen διὰ durch den exklusiv verstandenen ewigen Hervorgang aus dem Vater allein (μόνου). Aus der entsprechend herausragenden Stellung des Vaters entwickelten sich monopatristische Tendenzen (analoger hierarchischer Episkopalismus), während die fehlende Verbindung zwischen Sohn und Geist (mangelnde christologische Rückbindung des Geistes) die ekklesiologische Verabsolutierung der eigenen Geisterfahrung mit sich bringen konnte. Durch die Reduktion auf die Ursprungsbeziehungen wurde zudem die ostkirchliche Konzentration auf die personale Dreiheit und die soziale Analogie (*interpersonal*) verstärkt, die aus der induktiv-morgenländischen Hermeneutik resultierte und sich in analogen ekklesiologischen Engführungen widerspiegelte.²⁶

Weil man befürchtete, διὰ könne im lateinischen Sprachbereich (*per*) mit dem präpositionalen Bedeutungsgehalt „von“ verwechselt werden, schlug sich diese Entwicklung auch *terminologisch* in der zunehmenden Ablösung des altkirchlichen διὰ durch das μόνου nieder.²⁷ Daneben existierten in der ostkirchlichen Theologie unterschiedliche Interpretationen des altkirchlichen διὰ. Gregor von Zypern (1241-90), der zwar die Notwendigkeit einer ewigen Manifestation des Heiligen Geistes *durch* den Sohn erneut erkennt, versteht das διὰ aber im Unterschied zu Gregor von Nazianz nicht als hypostatisch, sondern als rein energetisch (*De proc. Spir. Sancti*).²⁸ Gregor Palamas (1296/7-1359) nahm diesen Ansatz auf und vollendete ihn zum *palamitischen Hesychasmus*, der in der Heilsökonomie primär die energetische Gegenwart Gottes voraussetzte, da von Gott ausschließlich seine *Energien bzw. Wirkkräfte* erkennbar seien, während sein *hypostatisches Wesen* (οὐσία) unzugänglich sei.²⁹ Ob die göttlichen Energien für Palamas nicht mehr so deutliche Rückschlüsse auf das hypostatische Sein Gottes wie bei den Kappadoziern zulassen, ist

²⁶ Vgl. insgesamt M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 164ff. – Auf die genannten Engführungen wird noch in *Abschnitt 3.2* eingegangen.

²⁷ Vgl. M. A. Orphanos, *Der Ausgang des Heiligen Geistes*, S. 47.

²⁸ Vgl. PG 281 BD-282 AD; 294 D-295 A. Vgl. zur Trinitäts- und Energienlehre des Gregor von Zypern M. A. Orphanos, *Der Ausgang des Heiligen Geistes*, S. 46ff. Zu Gregors kirchengeschichtlicher Bedeutung zwischen Photius und Palamas vgl. ebd., und L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes – Geist Christi*, S. 17.

²⁹ Zur detaillierten Analyse der Energienlehre des Palamas vgl. M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 166ff.

umstritten. Zumindest in Teilen der Palamasrezeption kommen die Aspekte der „spekulativen Energienlehre“ zum Tragen, da die Rückschlüsse von den energetischen Erscheinungen auf das hypostatische Sein – anders als in der kappadozischen Energienlehre – oft bestritten werden und im vagen bzw. spekulativen Bereich bleiben. Bis heute wird sowohl innerhalb der ostkirchlichen Theologie als auch in der westkirchlichen Beurteilung diskutiert, ob und inwieweit sich Palamas von der kappadozisch-alkirchlichen Hermeneutik unterscheidet und ob der im 19. Jahrhundert neu belebte palamitische Hesychasmus eine authentische Entfaltung der altkirchlichen Energienlehre darstellt.³⁰ Ferner gibt es zunehmend ostkirchliche Theologen, die auch bei Palamas Rückschlüsse von den Energien auf das hypostatische Sein erkennen.³¹

Vor diesem Hintergrund der Theologiegeschichte, in der es auch vermittelnde Ansätze wie die des Maximus Confessor (gest. 662) gab³², könnte die Wahrnehmung der neunizänisch-kappadozischen Trinitätslehre sowohl die seither entstandenen hermeneutischen und trinitätstheologischen Engführungen als auch die damit verbundenen ekklesiologischen Engführungen überwinden³³. Für die *Lösung des*

³⁰ Vgl. F. von Lilienfeld, Art. „Hesychasmus“, in: TRE 15, S. 285, (282-289), die z.B. kritisiert, dass D. Wendebourg die westliche Theologie zu undifferenziert auf den ökonomischen Erkenntnisweg festlegt und die östlichen Defizite bereits in der altkirchlichen Theologie des Ostens als vorhanden ansieht. Inzwischen betont aber auch Wendebourg die entsprechenden Unterschiede zwischen altkirchlicher Hermeneutik und späteren östlichen Entwicklungen.

³¹ Vgl. z.B. A. E. Kattan, Rezension: Matthias Haudel, Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 110), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, in: Orthodoxes Forum 23 (2009), S. 75ff., (75-80).

³² Dass es von Anfang an immer wieder Versuche gab, zur gemeinsamen neunizänischen Basis zurückzukehren, zeigt der *Vermittlungsversuch* von Maximus Confessor, der an die Kompatibilität von angemessenem Filioque-Verständnis (Filioque auf der Existenzebene) und kappadozischem $\delta\acute{\iota}\alpha$ erinnerte, indem er das $\delta\acute{\iota}\alpha$ wie die Kappadozier auf der Ursprungsebene als Verbindungsglied zwischen Ursprungs- und Existenzebene verankert sah: „Ebenso wie der Heilige Geist aufgrund seiner Natur dem Wesen des Gottes und Vaters gemäß existiert, ebenso ist er aufgrund seiner Natur dem Wesen des Sohnes gemäß, insofern als er *durch* den gezeugten Sohn *wesensmäßig* vom Vater ausgegangen ist“ (PG 90,672 CD – Hervorhebung v. Vf.). So bleibt der Vater das durch den Sohn vermittelte Ursprungsprinzip des Geistes, das dem Ausgang des Geistes von Vater *und* Sohn auf der Existenzebene nicht entgegensteht. Damit ist das $\delta\acute{\iota}\alpha$ wie bei den Kappadoziern auf der Ebene der Ursprungsbeziehungen bzw. an der Schnittstelle von Ursprungs- und Existenzbeziehungen angesiedelt und nicht wie z.B. bei Gregor von Zypern, Gregor Palamas und Dumitru Staniloae lediglich energetisch zu verstehen oder auf die zeitlichen Sendungen zu reduzieren oder der Ebene ewiger Existenzbeziehungen zuzuordnen. Denn auf dieser strahlt ja der Geist von Vater *und* Sohn aus. Vielmehr verkörpert das $\delta\acute{\iota}\alpha$ auf der Ursprungsebene die Verbindung der ewigen Existenzbeziehungen mit den Ursprungsbeziehungen.

³³ Letzteres wird in *Abschnitt 3* noch genauer zur Sprache kommen.

Filioque-Problems ist es nämlich unabdingbar, den *Unterschied* und den *Zusammenhang* von Ursprungs- und Existenzebene angemessen wahrzunehmen. Deshalb hat der Verfasser die terminologische Unterscheidung von „*Ursprungs- und Existenzbeziehungen*“³⁴ eingeführt. Sie soll bisherigen Begriffspaaren gegenüber klarer die Differenz und den Zusammenhang zwischen beiden Ebenen zum Ausdruck bringen. So lässt etwa Jürgen Moltmanns Unterscheidung zwischen „*Konstitutions- und Relationsebene*“ nicht deutlich genug erkennen, dass auch die konstitutiven *Ursprungsbeziehungen* ein *Ursprungsverhältnis* (Beziehung, Relation) der entsprechenden trinitarischen Personen beinhalten, während die übrigen perichoretischen Relationen auf ihre Weise ebenfalls *konstitutiv* für das trinitarische Wesen sind.³⁵ Wenn Wolfhart Pannenberg wiederum gänzlich auf die terminologische Unterscheidung zwischen Ursprungsbeziehungen und ewigen Existenzbeziehungen verzichtet und allein von der Vielfalt der wechselseitigen, je dreistelligen Formen der Selbstunterscheidung spricht, wird die Funktion der jeweiligen Ursprungs- und Existenzbeziehungen zu unspezifisch, was bei ihm dazu führt, dass er auch geschichtliche Relationen gleichwertig einbezieht.³⁶ Nur wenn der *Unterschied* und das *Zusammenspiel* von Ursprungs- und Existenzebene angemessen dargelegt werden, kommt zum Vorschein, wie die in ihren Ursprungsbeziehungen gekennzeichneten trinitarischen Personen darüber hinaus durch ihre ewigen Existenzbeziehungen verbunden und geprägt sind.

Dann kann dargestellt werden, dass aufgrund des oben gezeigten *Unterschieds* der Beziehungsebenen das „*διό*“ beim Hervorgang des Geistes aus dem Vater *durch* den Sohn nicht für den Bedeutungsgehalt „vom“ bzw. für eine Gleichschaltung von Vater und Sohn auf der Ursprungsebene steht, wie es in der exklusiveren Filioque-Tradition der Fall ist (rationale Nivellierung aller Beziehungsebenen zu Ursprungsbeziehungen). Aufgrund des oben gezeigten *Zusammenspiels* der Ebenen kann das „*διό*“ andererseits nicht rein auf die Existenzebene abgeschoben werden (*Ausstrahlen vom Vater durch den Sohn*), wie es in der photinianischen

³⁴ Zur detaillierten systematischen Darlegung dieser Unterscheidung und ihrer Relevanz siehe M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 522-565.

³⁵ Vgl. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (München: Kaiser, 1980), S. 189ff.

³⁶ Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. I (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), bes. S. 353. Z.B. macht Pannenberg die geschichtliche Realisierung der Gottesherrschaft als *wesentliche und konstitutive* Leistung des Sohnes für den Vater hinsichtlich der innertrinitarischen wechselseitigen Selbstunterscheidung geltend. – Vgl. zur detaillierten Erörterung unterschiedlicher terminologischer Ansätze und ihrer Probleme M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 536-540.

„μόνου“-Tradition geschieht³⁷ (Ausblendung des Zusammenhangs von Ursprungs- und Existenzbeziehungen durch die spekulative Energienelehre). Die Existenzebene weist nämlich im *biblisch-ökonomischen* Horizont durchaus das Ausstrahlen oder auch den *Ausgang* von Vater und Sohn auf, und durch ihre Verbindung mit der Ursprungsebene kommt es zu dem „διό“, das die für das gesamte Wesen der Trinität relevante Verbindung zwischen Ursprungs- und Existenzebene verkörpert und auf diese Weise den hypostatisch relevanten *Hervorgang* des Geistes aus dem Vater *durch* den Sohn zum Ausdruck bringt. Deshalb ermöglicht der im Zusammenspiel von Ursprungs- und Existenzbeziehungen erfolgende Hervorgang des Geistes aus dem Vater durch (διό) den Sohn (Anbindung an die Ursprungsebene) die Komplementarität eines Filioque, das sich statt auf den Ursprung nur auf die Existenzebene bezieht. Damit wird eine exklusivere Filioque-Tradition (nur Ursprungsebene: Vater und Sohn als Ursprungsprinzip) ausgeschlossen. Gleichzeitig wird umgekehrt die photinianisch geprägte Tradition eines exklusiv verstandenen Hervorgangs „vom Vater *allein*“ (μόνου) ausgeschlossen, die eine innertrinitarische Isolation des Geistes vom Sohn mit sich bringt. Als kompatibel erweist sich aber ein „μόνου“ im Sinne des Bedeutungsgehalts „vom *einzigsten* Vater“. So brachte bereits Jean-Miguel Garrigues (röm.-kath.) bei den Klingenthal-Konsultationen über das Filioque-Problem („Glauben und Kirchenverfassung“) im Rückgriff auf einen ähnlichen orthodoxen Vorschlag dieses moderate *μόνου*-Verständnis als Komplementaritätsvorschlag ein. Dabei erinnerte er an Bolotovs Hinweis, die Kirchenväter hätten bewusst nicht vom Hervorgang des Geistes aus dem Vater *allein* gesprochen, um die Verbindung zwischen Sohn und Heiligem Geist nicht zu verdecken.³⁸ Weder ein *exklusiveres* Filioque noch ein *isolierendes* *μόνου* können die biblisch bezeugte Wechselwirkung zwischen Sohn und Heiligem Geist (mit der entsprechend differenzierten Einbindung des Vaters) zum Ausdruck bringen, denn *erstes* hat nur den Einfluss des Sohnes auf den Geist im Blick und *letzteres* blendet diesen Einfluss aus. Das exklusivere Filioque verstärkt zudem die Tendenz einer Egalisierung aller Relationen zu Ursprungsrelationen mit rein *intrapersonaler* Reduktion auf die Wesenseinheit (*westliche Gefahr*). Das *isolierende* *μόνου* wiederum fördert die rein *interpersonale* Verabsolutierung der Ursprungsbeziehungen mit patromonistischer und pneumatozentrischer Prägung (*östliche Gefahr*). Mit beiden Engführungen

³⁷ Vgl. M. A. Orphanos, *Der Ausgang des Heiligen Geistes*, S. 46ff.

³⁸ Vgl. J.-M. Garrigues, *Katholischer Standpunkt*, S. 131.

sind dann wiederum entsprechende ekklesiologische Einseitigkeiten verbunden, was im nächsten Abschnitt deutlicher wird.³⁹

Vor diesem Hintergrund ist der vom Verfasser angebotene *Lösungsansatz* mit seiner *hermeneutischen Differenzierung bei der Energienlehre* und der *trinitätstheologischen Differenzierung zwischen Ursprungs- und Existenzbeziehungen* von vielen orthodoxen Theologen als Lösungsmöglichkeit bezeichnet worden, unter anderem auf der internationalen Konsultation in Aachen 2009, die anlässlich des 1200-jährigen Jubiläums der Aachener Synode 809 (Karl der Große: Filioque) stattfand, um endlich einer Lösung des Filioque-Problems näher zu kommen.⁴⁰ Mit Hilfe der erörterten Differenzierungen ließe sich die in ökumenischen Dialogen immer wieder anvisierte Lösung, eine Restitution des Ursprungstextes des Bekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel (381) mit einer fundierten Erläuterung der Komplementarität östlicher und westlicher Tradition zu verbinden, nachvollziehbar und überprüfbar in die Wege leiten.⁴¹ Die Lösung des Filioque-Problems ist umso bedeutsamer, als es hierbei um eine zentrale Frage des Gottesverständnisses geht, die sich aufgrund des wesensmäßigen Zusammenhangs von Trinitäts- und Kirchenverständnis auch auf die Ekklesiologie auswirkt. Dieser grundsätzliche Zusammenhang wird im folgenden Abschnitt näher erläutert.

³⁹ Zur detaillierten Darlegung dieser Zusammenhänge siehe M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*.

⁴⁰ Die Konsultation stand unter dem Thema „Den Glauben an Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist heute gemeinsam bekennen. 1200 Jahre Aachener Synode 809.“ – Siehe dazu den Dokumentationsband in der Reihe „Quaestiones Disputatae“, der den Lösungsvorschlag des Verfassers in detaillierter Form enthält: M. Haudel, *Hermeneutische und trinitätstheologische Grundlagen für das gemeinsame Verständnis der trinitarischen Beziehungen. Ansätze zur Lösung des Filioque-Problems*, in: M. Böhnke [u.a.] (Hg.), *Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode* (QD 245, Freiburg i.Br./Basel/Wien: Herder, 2011), S. 272ff., (272-297).

⁴¹ Hinsichtlich der *praktischen Umsetzung* in den jeweiligen Kirchen vgl. auch B. Oberdorfer, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems* (FSÖTh 96, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), S. 508, 564f.; und M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 561ff. – Es könnten sich z.B. *Übergangslösungen* finden lassen, wie sie zum Teil schon bestehen: So wäre es für Westkirchen denkbar, aus Respekt vor der eigenen Tradition und ihren berechtigten Anliegen das filioquistisch erweiterte Bekenntnis trotz des liturgischen Gebrauchs des ursprünglichen Bekenntnisses zunächst im Bekenntnisbestand zu belassen und diesen Umstand durch eine begleitende Erklärung zu erläutern, in der die beschriebene Komplementarität zum Ausdruck kommt.

3 Trinitätstheologische Grundlagen für die Überwindung ekklesiologischer Differenzen

3.1 Neunizänisch-kappadozische Grundlagen und ihre Perspektiven

Mit der der neunizänischen Formel *μία οὐσία - τρεῖς ὑποστάσεις* hatte *Basilios* das an der Einheit Gottes orientierte *Homousios* mit der rechtshomöusianischen *Drei-Hypostasen-Lehre* verbunden und konnte dadurch sowohl arianisch-subordinatianistische und tritheistische Tendenzen mancher Origenisten als auch modalistisch-sabellianische Tendenzen mancher Altnizäner abwehren. Das biblisch bezeugte *paradoxe Geheimnis der Einheit in Dreiheit* war auf diese Weise noch angemessener zum Ausdruck zu bringen. *Basilios* konnte diese Herausforderung durch die Aufhebung der statischen begrifflichen Äquivalenz von οὐσία und ὑπόστασις umsetzen, indem er der Hypostase zugleich die Funktion des Personbegriffs (πρόσωπον) zuwies. Da dieser aber ein Beziehungsbegriff ist, gelang es *Basilios* im Unterschied zum griechischen Seinsmonismus, die Relationalität in der Ontologie zum Ausdruck bringen. So gelang ihm die Darstellung der gegenseitigen perichoretischen Durchdringung der trinitarischen Personen in dem einen göttlichen Wesen, wodurch die griechisch-aristotelische Ontologie bzw. die antike Metaphysik wie schon bei *Tertullian* und *Athanasius* revolutioniert wurde, da diese Metaphysik personale oder relationale Differenzierungen lediglich als Akzidens des absoluten göttlichen Seins (οὐσία) betrachtet hatte. Von nun an gehörte Relationalität jedoch zum Wesen des Seins. Weil die Hypostase weder einfach die οὐσία verkörpert noch Akzidens bedeutet, stellt sie für *Basilios* ein überkategoriales Sein dar, das nicht den irdischen Kategorien unterworfen ist.⁴² Mit οὐσία definiert *Basilios* das eine, gemeinsame göttliche Wesen (τὸ κοινόν) und mit ὑποστάσεις die jeweiligen Eigentümlichkeiten (ιδιότητες) der trinitarischen Personen (Ep. 236,6; 214,4). So entstand die neunizänische Formel *μία οὐσία - τρεῖς ὑποστάσεις* (Ep. 236,6), in der sich von der Sache her die westliche Formel *una substantia - tres personae* widerspiegelt.⁴³ Die als *Vaterschaft*, *Sohnschaft* und *Heiligung* erkennbaren *Eigentümlichkeiten* zeigen den Vater als Ursprung bzw. Grund des Sohnes, den Sohn als Abbild des Vaters und den vom Vater ausgehenden sowie mit

⁴² Vgl. A. M. Ritter, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, S. 205, (99-283); I. D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, with a foreword by John Meyendorff (CGT 4, Crestwood/New York-N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), S. 27ff., 36f., 106f.; und M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 103ff., 119ff., 127ff.

⁴³ Vgl. C. Andresen, *Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes*, in: ZNW 52 (1961), S. 34ff., (1-39).

dem Sohn verbundenen Geist als Endpunkt und Vollzug der innergöttlichen Koinonia (Adv. Eunom. I-II; Ep. 38,4).⁴⁴

Für *Gregor von Nazianz* stellt sich in der heilsgeschichtlichen Offenbarung der Vater entsprechend als Ursprung dar, der Sohn als die prinzipielle Wendung Gottes nach außen (Inkarnation) und der Geist als die aktuelle Zugänglichkeit Gottes für den Menschen (Heiligung). Als personale Weise der innergöttlichen Liebe bzw. des Wesens Gottes gibt der Geist den Menschen Anteil an der Liebe Gottes. Die ökonomischen Sendungen entsprechen also den innergöttlichen Hervorgängen.⁴⁵ Auf dieser Grundlage ist für die Kappadozier biblisch-heilsgeschichtlich eine vollkommene innergöttliche *perichoretische Koinonia* erkennbar, in welcher der Vater nicht ohne seine durch den Geist vermittelte Beziehung zum Sohn zu denken ist, der Sohn nicht ohne seine durch den Geist vermittelte Beziehung zum Vater und der Geist nicht ohne seine Beziehung zu Vater und Sohn. Indem die Hypostasen sich ganz in die anderen Hypostasen entäußern und in ihrer Beziehung zu den anderen Hypostasen doch ganz bei sich sind, stellt das innertrinitarische Sein Gottes das *vollkommene Leben der Liebe* dar. Dabei ist die innergöttliche Einheit und Vielfalt nach Basilius *gleichursprünglich*: „Denn es wird in keiner Weise möglich sein, sich irgendeine Scheidung oder Teilung auszudenken, die es gestatten würde, sich den Sohn ohne den Vater oder den Geist getrennt vom Sohn vorzustellen, es besteht zwischen ihnen vielmehr eine unaussprechliche und unbegreifliche Gemeinschaft (κοινωνία) und Unterschiedlichkeit; dabei hebt weder die Unterscheidung der Hypostasen die Kontinuität (τὸ συνεχές) des Seins auf, noch vermischt die Gemeinsamkeit des Wesens die Partikularität der hypostatischen Zeichen“⁴⁶ (Ep. 38,4,67-73). Nach Gregor von Nyssa verkörpert die innertrinitarische *Perichorese* das höchste Paradoxon, insofern als in ihr die psychologische und soziale trinitätstheologische Analogie bzw. die *intra- und die interpersonale Dimension* in der *wesenseinen* Interdependenz von *Selbstand und Relation* zusammenfallen.⁴⁷ Deshalb sieht *Basilius* die trinitarische Einheit sowohl in der Monarchie des Vaters (als Ursprung) als auch im Neben- und Ineinander aller drei *μοναχῶς* verankert, wobei die Wesenseinheit und das Wechselverhältnis zwischen den trinitarischen

⁴⁴ Vgl. V. H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner* (FKDG 66, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), S. 118ff., 270ff.

⁴⁵ Vgl. W. A. Bienert, *Dogmengeschichte* (GKT 5,1, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1997), S. 194, 204.

⁴⁶ PG 32,332-333.

⁴⁷ Vgl. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. I. Mit einem Geleitwort von Jürgen Moltmann. Aus dem Rumänischen übersetzt von Hermann Pitters (ÖTh 12, Zürich/Gütersloh: Benzinger/Gütersloher Verlagshaus, 1985), S. 253.

Personen – wie etwa die gegenseitige Begleitung von Zeugung und Hauchung – zusammenspielen.⁴⁸

Ihre trinitätstheologischen Vertiefungen und Differenzierungen, die spätere west- und ostkirchliche Einseitigkeiten noch nicht enthielten, erlangten die Kappadozier durch ihre inhaltliche Unterscheidung von Ursprungsbeziehungen und ewigen hypostatischen Existenzbeziehungen. In der angemessenen Unterscheidung und Zusammenschau von Ursprungs- und Existenzebene wird transparent, wie die in ihren Ursprungsbeziehungen gekennzeichneten trinitarischen Personen darüber hinaus durch ihre ewigen Existenzbeziehungen verbunden und geprägt sind. So stellt der Vater zwar den ursprungslosen Ursprung des Sohnes dar (Ursprungsebene: der Vater als Quelle), aber sein gesamtes Personsein definiert sich aufgrund der Vaterschaft erst vollends durch die mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbundene Beziehung zum Sohn, die sich in gleichursprünglicher Perichorese auch auf der Existenzebene vollzieht. Das personal-hypostatische Spezifikum des Vaters als Quelle (Monarchie des Vaters) bleibt so einerseits bestehen, bedeutet aber wegen der gleichursprünglichen Perichorese keine Über- oder Unterordnung. Genauso verhält es sich mit den Spezifika von Sohn und Heiligem Geist im Kontext der gleichursprünglichen Perichorese, weshalb die jeweilige *spezifische Personalität* der trinitarischen Personen mit ihren Proprien ebenso wenig ausgeblendet wird wie die *wesenseine Gleichursprünglichkeit* und Gleichrangigkeit der Personen. Jede trinitarische Person ist nämlich unter Beibehaltung ihres personalen Spezifikums (hypostatischer Selbststand) auf der Ursprungsebene ganz in jeder anderen, wobei diese gegenseitige *interpersonale* Durchdringung (Perichorese, *circumincessio*) zugleich die *intrapersonale* Wesenseinheit des Ineinanderseins (*circumincessio*) in der Vielfalt der ewigen Existenzbeziehungen beinhaltet (Joh 10,30; 14,9ff.; 17,21). Von daher verkörpert Gott die *intrapersonale* Wesenseinheit der *interpersonalen* Relationen dreier Personen (Ineinander von psychologischer und sozialer Analogie = vollkommene Gemeinschaft der Liebe – 1 Joh 4,8.16). So erweist sich Gottes Sein nach Gregor von Nyssa in Orientierung an dem biblisch vorgegebenen paradoxalen Geheimnis als allein in Gott existierende *Gleichzeitigkeit von intra- und interpersonalen Dimensionen*. Dabei bedarf die mehr *interpersonale* perichoretische Durchdringung der trinitarischen Personen sowohl der Dimension des *Selbstandes* als auch der Dimension der *Relationalität*, um die freie innergöttliche Gemeinschaft der Liebe (Koinonia) zu gewährleisten, während das mehr *intrapersonale* perichoretische Ineinandersein der trinitarischen Personen ihrer *We-*

⁴⁸ Vgl. V. H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre*, S. 338.

senseinheit bedarf, um die göttliche Einheit bzw. das Einssein Gottes zu garantieren.⁴⁹

Selbstand, Relation und Wesenseinheit bilden also als biblisch ableitbare Dimensionen die Voraussetzung für das angemessene Verständnis innertrinitarischer Gemeinschaft, was die Erkenntnis der wesenseinen *gleichursprünglichen* Perichorese mit den jeweiligen personalen *Spezifika* ermöglicht. Deshalb sind gegenüber der *westlichen* Tendenz einer Egalisierung aller Relationen mit entsprechend einseitiger Konzentration auf die *intrapersonale* Wesenseinheit und analogen monistischen oder egalitären ekklesiologischen Konzeptionen die *hypostatischen Spezifika* der Ursprungsbeziehungen in der Perichorese hervorzuheben. Gegenüber der *östlichen* Tendenz einer Reduktion auf die Ursprungsbeziehungen mit ihren *interpersonal* orientierten patromonistischen und pneumatozentrischen Gefahren beim Gottes- und Kirchenverständnis ist an die *Gleichursprünglichkeit* der Perichorese zu erinnern (Beachtung der Existenzbeziehungen). Dann lassen sich auch die jeweiligen ekklesiologischen Engführungen überwinden, die mit den einseitigen trinitätstheologischen Entwicklungen nach dem 4. Jahrhundert einhergingen und bis heute wirksam sind.

3.2 Ekklesiologische Einseitigkeiten und gemeinsame Perspektiven

Durch die Wahrnehmung der gemeinsamen altkirchlichen Basis bzw. des differenzierten Verhältnisses von innertrinitarischen Ursprungs- und Existenzbeziehungen tritt hervor, dass jede trinitarische Person unter Beibehaltung ihres personalen Spezifikums auf der Ursprungsebene (hypostatischer Selbststand) ganz in jeder anderen existiert, und zwar sowohl in gegenseitiger (perichoretischer) *interpersonaler* Durchdringung als auch in gleichursprünglicher *intrapersonaler* Wesenseinheit (Ineinandersein in der Vielfalt der ewigen Existenzbeziehungen). Schon in der *Koinonia-Ekklesiologie der Kappadozier*⁵⁰ und der *altkirchlichen Ekklesiologie* bestand eine Analogie zu dieser trinitarischen Perichorese.

⁴⁹ Vgl. insgesamt M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 127ff. – Die Terminologie „*intra- und interpersonale Dimension*“ wurde vom Verfasser explizit als *grundsätzliches Begriffspaar* eingeführt, um die Eigentümlichkeit des göttlichen Wesens (Gleichzeitigkeit beider Dimensionen) gegenüber *intra- oder interpersonalen* weltlichen Strukturen aufzuzeigen und einseitige Identifikationen des göttlichen Seins mit *intra- oder interpersonalen* anthropologischen und ekklesiologischen Strukturen als Vereinnahmung Gottes aufdecken zu können. Diese Vereinnahmungen stehen zugleich im Zusammenhang mit der gezeigten *Nivellierung oder Reduzierung von Ursprungs- und Existenzbeziehungen*, woraus einseitige *intra- oder interpersonale* trinitätstheologische Konzeptionen resultieren.

⁵⁰ Vgl. zur kappadozischen Ekklesiologie und ihren Implikationen für die altkirchliche Ekklesiologie M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 138, 146ff.

Das gegenseitige trinitarische Geben und Empfangen fand seinen Niederschlag in den kirchlichen Strukturen, die sich als *Koinonia von gegenseitigem Geben und Empfangen* erwiesen, was die Gegenseitigkeit von Orts- und Universalkirche sowie von Amt und Priestertum aller Glaubenden widerspiegelt. Das wird durch die konziliare Struktur oder die Beteiligung von Laien an den Konzilien ebenso unterstrichen wie durch die Notwendigkeit der Rezeption der Konzilsbeschlüsse durch die gesamte Kirche.⁵¹

Mit den hermeneutischen und trinitätstheologischen Engführungen der Folgezeit in West und Ost entwickelten sich *analoge ekklesiologische Einseitigkeiten*, die hier nur knapp in ihrer grundsätzlichen Dimension und den bis heute spürbaren Konsequenzen angedeutet werden können, bevor ein kurzer Einblick in die Perspektiven für ihre Überwindung erfolgt.⁵² In den westlichen Kirchen resultierte aus der rationalen Nivellierung aller Beziehungsverhältnisse zu Ursprungsbeziehungen und der damit verbundenen Konzentration auf die *intrapersonale* Dimension Gottes (psychologische Analogie) die Fixierung auf die Einheit Gottes (Entsprechung zur abendländisch-deduktiven Hermeneutik). Die Eigentümlichkeit der jeweiligen trinitarischen Personen trat zurück. So galt der Heilige Geist vornehmlich passiv als *Gabe* von Vater und Sohn (exklusivere Filioque-Tradition), während er als aktiver *Geber* der Charismen an die einzelnen Glaubenden und als Gegenüber der Kirche kaum noch in Erscheinung trat. Deshalb entstand in der *römisch-katholischen Kirche* die Gefahr, in Entsprechung zu einer einseitigen trinitätstheologischen Sendungslinie (Vater – Sohn – Geist) ein hierarchisch-zentralistisches Kirchenverständnis zu entwickeln (Vater – Christus – Amt – Laien). Der Geist wurde primär an das Amt gebunden und die Charismen der Glaubenden traten ebenso zurück wie die kirchenkritische Funktion des Heiligen Geistes. Wie der Heilige Geist in der *intrapersonalen* innergöttlichen Einheit als Gabe und Relation erschien, so war er der Ganzheit der Kirche inhärent und weniger hinsichtlich seiner Austeilung der Charismen an die Einzelnen und das

⁵¹ Zur altkirchlichen Ekklesiologie vgl. P.-T. Camelot, *Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus* (HDG III, Faszikel 3b, Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 1970), S. 37ff. ; W. A. Bienert, *Zum Kirchenverständnis in der Alten Kirche*, in: P. Neuner/D. Ritschl (Hg.), *Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie* (ÖR.B 66, Frankfurt a.M.: Lembeck, 1993), S. 73ff. (73-87).

⁵² Zur trinitätstheologischen und ekklesiologischen Entwicklung vom 4. Jahrhundert bis heute in allen großen konfessionellen Strömungen und zur Analyse aktueller orthodoxer, römisch-katholischer und protestantischer Ansätze sowie zur differenzierten Erörterung der Möglichkeiten einer Überwindung der Divergenzen im Trinitäts- und Kirchenverständnis siehe die detaillierte Analyse bei M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*.

gesamte Gottesvolk im Blickfeld. Aus der auf die Einheit fixierten Trinitätslehre resultierte die analoge Vorordnung der Universalkirche, wobei sich die Ortskirchen beinahe modalistisch aus der Universalkirche ableiten – in Korrelation zur modalistisch gefärbten Ableitung der trinitarischen Dreiheit aus der Einheit des göttlichen Wesens. Das tritt etwa in der *Communio-Ekklesiologie* Joseph Ratzingers hervor, die ein aktuelles Beispiel dafür bietet, wie sich eine einseitig *intrapersonal*-monistisch orientierte Trinitätslehre in einem monistisch-hierarchischen Kirchenverständnis widerspiegelt, das zu einer undifferenzierten Identifikation von Christus und römischer Universalkirche führt und die notwendige Vergegenwärtigung Christi durch den Heiligen Geist ebenso vernachlässigt wie die Ortskirchen und die einzelnen Glaubenden. Wie die trinitarischen Personen in Ratzingers Trinitätslehre rein relational und ohne Selbstand in der *intrapersonalen* Einheit der göttlichen Substanz aufgehen, gehen die einzelnen Glaubenden im korporativen Subjekt der Kirche auf und die Ortskirchen im universalkirchlichen Subjekt, das den Ortskirchen zeitlich und ontologisch vorgeordnet wird.⁵³

Auch im *Protestantismus* lässt sich der Zusammenhang von Einseitigkeiten in der Gotteslehre und daraus resultierenden Einseitigkeiten im Kirchenverständnis erkennen. Die mit den westkirchlichen Einseitigkeiten verbundene Reduktion des Heiligen Geistes auf seine Funktion als Gabe konnte hier zuweilen die Folge haben, dass der Geist primär der Gnadenlehre zugeordnet wurde. Dadurch entstand die Gefahr eines soteriologischen Individualismus mit entsprechender Vernachlässigung der Relevanz des Geistes für kirchliche Strukturen. Zunächst hatte Luther auf die Trinitätslehre der Alten Kirche zurückgegriffen, in der die *intra*- und *interpersonalen* Dimensionen Gottes noch gemeinsam zur Geltung kamen. Die Eigenständigkeit des Heiligen Geistes und seine kirchenkritische Funktion als Gegenüber der Kirche erhielten damit erneut Gewicht. Mit Hinweis auf die Gaben, die der Heilige Geist als göttlicher Geber den verschiedenen Gläubigen gibt, hob Luther gegenüber dem mittelalterlichen Klerikalismus das Priestertum aller Glaubenden hervor. Dass die Wahrnehmung der Personalität des Heiligen Geistes im Protestantismus wieder in den Hintergrund trat, erklärt sich nicht zuletzt aus der Gegenreaktion auf die so genannten Schwärmer, die sich

⁵³ Zur detaillierten Analyse der hermeneutischen und trinitätstheologischen Prioritätensetzungen J. Ratzingers und des Verhältnisses seines trinitarischen *Communio*-Verständnisses zu seiner *Communio-Ekklesiologie* siehe M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 336-366. Vgl. ders., Die Gotteslehre in fundamentaltheologischer und ökumenischer Perspektive, in: *Cath(M)* 60 (2006), S. 245ff., (245-267). – Zu Ratzingers Werken vgl. bes. J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den dreieinigen Gott* (München: Kösel, 1976); ders., *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie* (Einsiedeln: Johannes, 1987).

ausschließlich auf den Heiligen Geist beriefen. Ihnen gegenüber betonte Luther, dass der Heilige Geist der Geist Gottes und der Geist Christi bleibt und deshalb nie von der Dreieinigkeit getrennt werden darf, da sich sonst vermeintliche eigene Geisterfahrungen unabhängig vom christologischen Maßstab in den Vordergrund schieben. Als aktuelles protestantisches Beispiel für den Zusammenhang von Einseitigkeiten im Trinitäts- und Kirchenverständnis kann der Entwurf von Miroslav Volf genannt werden. Wie die als Beispiele aufgeführten Vertreter des Katholizismus (Ratzinger) und der Orthodoxie (Zizioulas, nächster Absatz) richtet Volf die heilsgeschichtliche Erkenntnis der Selbsterschließung des dreieinigen Gottes nicht konsequent am biblischen und altkirchlichen Zeugnis aus, sondern überlagert die biblisch-heilsgeschichtliche Ausrichtung durch philosophische und ekklesiologische Prämissen. Dadurch gelangt er zu einer rein *interpersonalen* Perichorese der trinitarischen Personen, die nur als eigenständige Aktzentren in Relation zueinander stehen und in ihren Eigentümlichkeiten weniger spezifisch als vielmehr egalitär erscheinen. Diesem *interpersonal*-polyzentrisch und egalitär gefärbten Verständnis der Trinität entsprechend erhält Volf ein symmetrisches und egalitäres *Kirchenverständnis*, in dem Ämter eine untergeordnete Rolle spielen und das partikularistisch in kongregationalistischer Ausrichtung die verschiedenen Dimensionen kirchlicher Einheit vernachlässigt – analog zur Ausblendung der *intrapersonalen* Wesenseinheit Gottes.⁵⁴

Von den ostkirchlichen Prioritäten in der Trinitätslehre ist das Kirchenverständnis der *orthodoxen Kirchen* geprägt. Weil sie in ihrer orientalisches-induktiv geprägten Hermeneutik mehr die *interpersonale* Dimension bzw. die Dreiheit Gottes betonen, findet sich bei ihnen zuweilen eine linear-eschatologisch geprägte Fixierung auf den heilsgeschichtlichen Dreischritt und damit auf den dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses. Die in Gegenreaktion auf das exklusivere Filioque postulierte Ansicht, der Heilige Geist gehe vom Vater „allein“ aus (Photius), forcierte die Konzentration auf den Dritten Artikel bzw. auf die Pneumatologie. So besteht die Gefahr, die Eigenständigkeit des Heiligen Geistes von seiner Rückbindung an Christus zu stark zu lösen, was dazu führen kann, die eigene Geisterfahrung und damit die eigene kirchliche Tradition zu sehr zu verabsolutieren, indem die Rückbindung an den gemeinsamen sichtbaren Maßstab in Christus sowie an die Kreuzestheologie unterschätzt wird. Der Betonung der *interpersonalen* innergöttlichen Gemeinschaft (soziale Analogie) und der Eigenständigkeit

⁵⁴ Zur detaillierten Analyse des Entwurfs von M. Volf vgl. M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 410-431. – Zu Vols Werken vgl. bes. M. Volf, *Trinität und Gemeinschaft*.

des Heiligen Geistes entspricht das synodale Prinzip und die Auffassung von der vollen Katholizität der Ortskirchen (Autokephalie), wobei die gleichzeitig zu beachtende Analogie zwischen *intrapersonaler* Einheit Gottes und universalkirchlicher Einheit der Kirche zu sehr in den Hintergrund treten kann. Als einflussreiches aktuelles Beispiel für den Zusammenhang trinitätstheologischer und ekklesiologischer Prioritäten in den Ostkirchen kann auf die theologische Konzeption von Ioannis D. Zizioulas hingewiesen werden. Wegen seiner teilweise erfolgenden Orientierung an der „spekulativen Energienlehre“, die im Unterschied zur kappadozischen Energienlehre heilsgeschichtlich keine hypostatisch-wesensgemäße Erkenntnis der trinitarischen Relationen zulässt, erhalten die heilsgeschichtlich erkennbaren ewigen *Existenzbeziehungen* zwischen den trinitarischen Personen (z.B. Ruhen des Geistes im Sohn), die neben den *Ursprungsbeziehungen* bestehen, für Zizioulas als rein energetische Erscheinungen keine Bedeutung mehr für das trinitarische Sein. Daher kommt allein die hypostatische Dreiheit der Ursprungsbeziehungen in ihrer *interpersonalen* Relationalität zur Geltung und die *intrapersonale* Wesenseinheit mit ihrer vielfältigen Verflechtung der innertrinitarischen Existenzbeziehungen wird ausgeblendet. So kann Zizioulas Ratzingers einseitig *intrapersonale* Identifizierung göttlicher und menschlicher Strukturen (psychologische Analogie) lediglich durch eine einseitig *interpersonale* Identifizierung (soziale Analogie) ablösen, wodurch die *ost-west-kirchlichen Grunddifferenzen* zum Ausdruck kommen. Zizioulas' Reduktion auf die *interpersonale* Dimension Gottes mit ihrer Begründung der göttlichen Einheit in der Person des Vaters führt zu einem patromonistisch geprägten Modell „Einer-Viele“, in dem die „Vielen“ (Sohn und Geist) in dem „Einen“ (Vater) existieren, der die „Vielen“ konstituiert. Analog inkorporiert der Episkopos als der ekklesiologische „Eine“ die „vielen“ Glaubenden. Deshalb konstituiert der Bischof die Kirche als Korporativperson, deren Daseinsstruktur die Glaubenden übernehmen müssen, um von der Individualität zur Personalität zu gelangen, was eine monistisch-hierarchische Ekklesiologie zur Folge hat, in der Vernunft, Erkenntnis, Wille und Glaube der Einzelnen als individualistisch abgelehnt werden, weil die Kirche für den Einzelnen glaubt und betet.⁵⁵

Angesichts der angedeuteten Engführungen in aktuellen konfessionellen Ansätzen, die im Kontext der angesprochenen einseitigen kirchengeschichtlichen Entwicklungen stehen, bedarf es also des Rückgriffs auf das *differenzierte Trinitäts- und Kirchenverständnis der neunizänisch-*

⁵⁵ Zur detaillierten Analyse des Zusammenhangs von Trinitäts- und Kirchenverständnis bei I. D. Zizioulas vgl. M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 366-410. – Zu Zizioulas' Werken vgl. bes. I. D. Zizioulas, *Being as Communion*.

kappadozischen Theologie, um diese Engführungen zu überwinden. Dann ergeben sich im Blick auf die gleichursprüngliche innertrinitarische Perichorese mit ihren personalen Spezifika in der trinitarischen Gemeinschaft folgende *ekklesiologische Analogien*, die darauf beruhen, dass die Gemeinschaft der Glaubenden durch die vielfältigen Beziehungen der Glaubenden zu Vater, Sohn und Heiligem Geist konstituiert ist. Hinsichtlich des *Amts- und Kirchenverständnisses* leiten sich daraus folgende Strukturen ab: Da in Gott die Spezifika der Ursprungsbeziehungen in die von den Existenzbeziehungen geprägte perichoretische Gleichursprünglichkeit einbezogen sind, kann der Vater einerseits als Quelle und Gegenüber von Sohn und Geist gelten und andererseits gleichursprünglich und wesenseins mit ihnen sein. In analoger Weise gibt es in der Kirche einerseits ein spezifisches Grund-Amt als Zeichen des „Gegenüber-Seins“ Gottes, das andererseits als gleichrangiger Teil der Gleichwertigkeit aller Getauften bzw. Glaubenden gilt (allgemeines Priestertum). Das so qualifizierte Amt kann sich ohne ontologisch-hierarchisches Gefälle in lokale, regionale und überregionale Ämter ausdifferenzieren – so wie sich die Spezifika der Ursprungsbeziehungen in den ewigen Existenzbeziehungen ausdifferenzieren, ohne einander untergeordnet zu sein. Das widerspricht einerseits einem korporativ-hierarchischen Amtsverständnis, das wie bei Ratzinger und Zizioulas aus der Vernachlässigung der Gleichursprünglichkeit entsteht, und andererseits einem partikularistisch-funktionalen Amtsverständnis, das sich bei Volf aus der Vernachlässigung der innertrinitarischen Spezifika ergibt.

Im Blick auf das *Verhältnis von Orts- und Universalkirche* besteht für die kirchliche Einheit in Vielfalt – als Entsprechung zur innertrinitarischen Gemeinschaft der Liebe in Einheit und Vielfalt – folgende Analogie: Wie das Wesen Gottes sowohl in den einzelnen trinitarischen Personen als auch in der ganzen Gottheit existiert, so besteht kirchliche Gemeinschaft sowohl in den jeweiligen Ortskirchen als auch in der Universalkirche. Bei der gleichwertigen Durchdringung von Orts- und Universalkirche behalten die Ortskirchen ihre Eigentümlichkeit wie die trinitarischen Personen in der gleichursprünglichen Perichorese. Dem Einzelnen (Ortskirche) kommt also die gleiche Bedeutung zu wie der ganzen Gemeinschaft (Universalkirche), was sich auch schon beim Verhältnis von Amt und Gemeinde zeigte. Eine solche Analogie zur Gleichzeitigkeit von intra- und interpersonaler Dimension Gottes verhindert nicht nur eine rein *interpersonal* begründete Vorordnung der Ortskirchen (Volf), sondern auch eine rein *intrapersonal* begründete Vorordnung der Universalkirche (Ratzinger). Partikularistische und zentralistische Einseitigkeiten bzw. die damit einhergehenden ekklesiologischen Divergenzen werden in das Licht

einer konziliaren Gemeinschaft gestellt, die dem dynamischen trinitarischen Gemeinschaftscharakter entspricht.⁵⁶

Die hier nur angedeuteten Zusammenhänge erschließen bei tieferer Betrachtung konkrete neue ökumenische Perspektiven.⁵⁷ So könnten die verschiedenen Konfessionsfamilien durch den Rückgriff auf die gemeinsamen altkirchlichen Grundlagen die Divergenzen in der Trinitätslehre – wie das Filioque-Problem – überwinden, wobei sich aufgrund des wesensmäßigen Zusammenhangs von Trinitäts- und Kirchenverständnis die angesprochenen Perspektiven für die Überwindung der ekklesiologischen Differenzen eröffnen.

⁵⁶ Insgesamt siehe M. Haudel, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes*, S. 565ff. Dort wird auch dargelegt, was diese Erkenntnisse für die aktuellen ökumenischen Einheitskonzepte bedeuten (vgl. ebd., S. 586ff.).

⁵⁷ Vgl. ebd.